

# Kirche des Wortes und Wort der Kirche : die pastorale Aufgabe der Taufe und ihre sakramentstheologische Herausforderung

Autor(en): **Theissen, Henning**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **56 (2009)**

Heft 2

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760788>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Kirche des Wortes und Wort der Kirche

### Die pastorale Aufgabe der Taufe und ihre sakramentstheologische Herausforderung

Es ist üblich geworden, die Kirche der Reformation als „Kirche des Wortes“ zu apostrophieren. „Kirche der Freiheit“ nennt sich demgegenüber das Diskussionspapier, mit dem sich der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland 2006 in den seit längerem laufenden kirchlichen Leitbild-diskussionen zu Wort gemeldet hat. Der Titel ist fraglos eine Reminiszenz an Martin Luthers *Freiheitstraktat* (1520). Man kann aber mindestens fragen, ob damit in der gegenwärtigen volkskirchlichen Lage nicht auch der Freiheit im Sinne des freikirchlichen Elements Raum gegeben werden soll. Der damalige Vorsitzende des Rates ist jedenfalls in vielen Publikationen für eine Durchdringung volkskirchlicher Strukturen mit freiwilligkeitlichen Momenten eingetreten.<sup>1</sup> Vor diesem Hintergrund ist es überraschend zu lesen, dass derselbe Rat zum Jahre 2030 eine 100%-ige „Taufquote“ bei Kindern evangelischer Eltern anstrebt,<sup>2</sup> denn eine Stärkung freiwilligkeitlicher Momente durch die Maximierung der baptismalen Impfrate wäre eine ungereimte Vorstellung. Sie würde aber zumindest ein interessantes Licht auf die Taufe, die offensichtlich im Brennpunkt zahlreicher kirchentheoretischer Diskurse steht – in dem buchstäblichen Sinne, dass die Taufe, um eindeutig beschrieben zu sein, wie bei den Brennpunkten einer Ellipse zwei Sachverhalte in eine Beziehung zueinander setzen muss, die Feuer schlägt oder gar die Funken fliegen lässt: Kirchensoziologisch ist die Taufe als Säuglingstaufe der Eckpfeiler der Volkskirche<sup>3</sup> und zugleich als Erwachsenentaufe die Säule der Freikirche<sup>4</sup>. Sakramentstheologisch verkörpert sie stärker als das Abendmahl, das meist für die Relation von Wort und Zeichen in

<sup>1</sup> Zuerst HUBER, Wolfgang: *Kirche* (= ThTh Erg.Bd.). Stuttgart: Kreuz 1979, 57f. unter dem Stichwort der „Transformation der Kirche als einer menschlichen Institution“ (HUBER: *Kirche*, 58).

<sup>2</sup> *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Hannover: Kirchenamt der EKD 2006, 52.

<sup>3</sup> Grundlegend für die nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene bundesrepublikanische Situation: LIENEMANN-PERRIN, Christine: (Hg.), *Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche* (= FBESG 39). München: Chr. Kaiser 1983.

<sup>4</sup> Grundlegend für die freikirchliche theologische Reflexion hierauf: KERNER, Wolfram: *Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und zur gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie*. Norderstedt: Books on Demand 2004.

Anspruch genommen wird, das Problem von Wort und Glaube.<sup>5</sup> Und kasualtheoretisch ist sie deshalb von besonderem Interesse, weil sie als einzige Kasualie zugleich Sakrament ist.<sup>6</sup> Es besteht also allemal Anlass genug, nach der Aufgabe (I) und Herausforderung (II) der Taufe zu fragen. Ähnlich wie dies der Rat der EKD in seiner jüngst erschienenen Orientierungshilfe zur Taufe getan hat, wende ich mich dabei besonders „gegenwärtigen Fragestellungen“<sup>7</sup> zu, indem ich ein zentrales Dokument der gegenwärtigen Taufpraxis zugrunde lege, das gleichwohl bislang wenig erforscht ist: die seit dem Jahre 2000 geltende Taufagende der Evangelischen Kirche der Union (seit 2003 aufgegangen in der Union Evangelischer Kirchen), das sogenannte „Taufbuch“ (2000) samt seinem „Vorentwurf“ (1997).<sup>8</sup>

## I. DIE PASTORALE AUFGABE DER TAUFE

Im Jahre 2000 wurde das Taufbuch vom Rat der EKV als neue Taufagende beschlossen. Es ist Bestandteil einer grossen Gesamtrevision der liturgischen Grundlagendokumente in der EKV, die 1999 mit der Einführung des Evangelischen Gottesdienstbuches begann. Das neue Agendenwerk hat für den evangelischen Gottesdienst eine feststehende Grundstruktur mit verschiedenen Gestaltungsmöglichkeiten vor Augen, wobei die Gestaltungselemente als solche (also nicht die konkreten Texte, Lesungen oder Lieder) jedenfalls in Gottesdienst- und Taufbuch oft einer Rückbesinnung auf die Alte Kirche zu verdanken sind, die ihrerseits dem neueren ökumenischen Diskurs geschuldet ist.<sup>9</sup> Im Taufbuch schlägt sich das in mehreren Elementen nieder. Besonders auffallend sind die mit der Taufe verbindbaren – fakultativen – Sinnzeichen Kreuz (sogenannte *obsignatio crucis*), Taufkleid und Taufkerze sowie die – obligate – Eingliederung des Täuflings in die Gemeinde.<sup>10</sup> Im Vorentwurf zum Taufbuch war zudem die Absage an das Böse (sogenannte

<sup>5</sup> Z.B. JÜNGEL, Eberhard: *Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme* (1968). In: DERS.: *Barth-Studien* (= ÖTh 9). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1982, 246–290, hier 281f.

<sup>6</sup> Dieser Sachverhalt hat in der gegenwärtigen Kasualtheorie ausdrückliche und mehr noch hintergründige Bedeutung bei WINKLER, Eberhard: *Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung*. Neukirchen: Neukirchener Verlag 1995, 63 sowie 65f. (zur Einmaligkeit und zum Zeichencharakter der Taufe).

<sup>7</sup> *Die Taufe. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche*, vorgelegt vom RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008, 12 (Original kursiv).

<sup>8</sup> *Taufbuch. Vorentwurf einer Revidierten Taufagende der Evangelischen Kirche der Union*, 1997, fortan zitiert mit dem Kürzel V. – *Taufbuch. Agende der Evangelischen Kirche der Union*. Bd. II. Hg. von der KIRCHENKANZLEI DER EVANGELISCHEN KIRCHE DER UNION. Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft und von Cansteinsche Bibelanstalt und Bielefeld: Luther-Verlag 2000; fortan zitiert mit dem Kürzel TB.

<sup>9</sup> Zur Gesamtkonzeption vgl. grundlegend SCHWIER, Helmut: *Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches“* (= Leiturgia NF 3). Bielefeld: Lutherisches Verlagshaus 2000.

<sup>10</sup> TB 25 in der theologischen Einleitung; TB 36; 46; 57 in den Liturgien.

*abrenuntiatio diaboli*) als liturgisches Element durchgängig, wenngleich fakultativ vorgesehen, die im Taufbuch selbst nur noch für die Erwachsenentaufe vorgeschlagen und ansonsten als integriert in das Glaubensbekenntnis verstanden wird.<sup>11</sup> Alle diese Gesichtspunkte zusammenfassend steht aber das Taufbuch – sowohl der Vorentwurf als auch die verabschiedete Fassung – unter dem in der theologischen Einleitung<sup>12</sup> vorgestellten Leitkonzept des *Taufwegs*<sup>13</sup>, das die Taufe als einen Lebensvorgang<sup>14</sup> mit verschiedensten Stationen in unterschiedlichster Abfolge begreift. Der Taufweg kann daher nicht punktualistisch mit einem festen Datum – auch nicht „brennpunktualistisch“ im oben genannten Sinne mit einer festen Zuordnung zweier Daten wie Glaubensbekenntnis und Taufempfang – identifiziert werden. Auf den ersten Blick löst der Begriff des Taufwegs dadurch mit einem Schlag alle Probleme der oben genannten Diskursfelder. Handelt es sich hier nämlich um einen Vorgang, der das ganze Leben durchzieht, dann bedarf es überhaupt keiner Entscheidung über die Abfolge von Glaube und Taufe, dann können Säuglings- und Erwachsenentaufe miteinander bestehen, dann ist die Alternative von Volkskirche und Freikirche nicht ausschliesslich. Obschon also fraglos Schlüsselargument in Vorentwurf und Taufbuch selbst, kann der Gedanke des Taufwegs doch keineswegs als Passepartout des evangelischen Taufverständnisses gelten. Dagegen spricht schon, dass auf dem Trienter Konzil die (im 16. Jahrhundert selbstverständlich fiktive) Heilsbiographie eines ungetauften Erwachsenen von der ersten Berührung mit dem Evangelium bis zur Erlangung des ewigen Heils – und das ist nichts anderes als der Taufweg – das Schema bildet, in dem das gegen die Evangelischen gerichtete Rechtfertigungsdekret entworfen wird.<sup>15</sup> Kann insoweit der Taufweg nicht als reformatorisches Spezifikum angesehen werden, dann ist für die evangelische Kirche auch das Problem von Glaube und Taufe samt seinen Folgeproblemen wieder offen. Es verdient daher Beachtung, dass das Taufbuch gerade beim Verhältnis von Glaube und Taufe eine Neubestimmung vornimmt, von der in der bisherigen Diskussion so gut wie gar nicht Notiz genommen wurde – womöglich, weil sie nicht auf dem Gebiet der Theorie, sondern der liturgischen Praxis angesiedelt ist. Sie betrifft die Position des Glaubensbekenntnisses und soll hier an der Säuglingstaufe demonstriert werden. Zieht man alle fakultativen Elemente ab, so war das Glaubensbekenntnis in der alten Taufagende der EKV (1964) vom Vollzug der Taufe selbst durch die Anrede und Verpflichtung an die Eltern und Pa-

<sup>11</sup> V 18 in der theologischen Einleitung; V 31; 44; 57 (= TB 60); 67f. in den Liturgien; vgl. demgegenüber TB 40 zur Integration der *abrenuntiatio diaboli* in das Credo.

<sup>12</sup> Die Polemik von CONRAD, Joachim: *Das neue Taufbuch und die neue Konfirmationsagende. Eine Rezension*. In: JLH 42 (2003) 86–98, hier 88 gegen das bloße Vorhandensein einer solchen Einleitung fusst auf einem sehr engen Verständnis von Agende als Lektionar.

<sup>13</sup> TB 20 vgl. V 16.

<sup>14</sup> Der Begriff ist übernommen von LINK, Christian: *Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang*. In: EvTh 44 (1984) 315–351.

<sup>15</sup> DH 1520–1550.

ten getrennt.<sup>16</sup> Im neuen Taufbuch ist diese Reihenfolge ausgetauscht, so dass die Taufe jetzt unmittelbar auf den Glauben (d.h. das Glaubensbekenntnis) folgt, während Anrede und Verpflichtung an Eltern und Paten jetzt aus dem eigentlichen „Vollzug“ der Taufe ausgegliedert sind und in einem liturgischen Schritt des „Zuspruchs“ erscheinen.<sup>17</sup> Sicherlich wird man Zuspruch und Vollzug, also Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, im evangelischen Taufverständnis nicht gegeneinander ausspielen dürfen, doch offensichtlich soll mit der beschriebenen Umstellung, entsprechend dem Rückgriff, den das ganze Taufbuch auf altkirchliche Formen macht, die ursprüngliche Anordnung des der Taufe vorauszusetzenden Glaubens wiederhergestellt werden.<sup>18</sup> Mit dieser Anbindung der Taufe an das Glaubensbekenntnis lässt sich die aus reformatorischer Sicht inkonsequente (gleichwohl in die Agenden eingegangene<sup>19</sup>) Hilfsannahme eines stellvertretenden Glaubens der Paten für den Täufling<sup>20</sup> vermeiden. Für die

<sup>16</sup> Vgl. die Übersicht der EKU-Liturgien bei JILEK, August: *Die Taufe*. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph / MEYER-BLANCK, Michael / BIERITZ, Karl-Heinrich (Hgg.): *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 294–332, hier 320.

<sup>17</sup> Im Taufbuch selbst werden alle Taufritualien in *fünf* Schritte eingeteilt: Hinführung – Zuspruch – Vollzug – Sinnzeichen – Eingliederung. Der Vorentwurf adaptiert stattdessen die auf SCHULZ, Frieder: *Die Struktur der Liturgie. Konstanten und Varianten*. In: JLH 26 (1982) 76–93 zurückgehende *vierfache* Unterteilung des Evangelischen Gottesdienstbuches, doch auch hier erscheinen durchweg Anrede und Verpflichtung einerseits und Glaubensbekenntnis andererseits bei unterschiedlichen Schritten.

<sup>18</sup> Dagegen spricht nicht, dass nach JILEK, August: *Die Taufe*. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph / MEYER-BLANCK, Michael / BIERITZ, Karl-Heinrich (Hgg.): *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 285–318, hier 316 im Taufbuch das Glaubensbekenntnis, weil nicht an der Taufstätte zu sprechen, „von den übrigen Kernhandlungen der Taufe [...] abgesetzt“ ist, denn dabei handelt es sich in der Konsequenz früherer Forschungen Jileks (s. Anm. 16) lediglich um „[v]erbliebene Desiderata“ (JILEK: *Taufe* 2003, 315, Hervorhebung getilgt) bezüglich der räumlichen Gestaltung der Taufritualie, die Jileks positives Gesamturteil über das Taufbuch als Wiedergewinnung der „frühkirchlichen Zweigestaltigkeit der Initiationsliturgie“ (ebd.) aus Taufakt und Geistverleihung nicht hindern. Jileks Fokussierung auf diese Zweigestalt hindert ihn freilich daran, die in der Liturgie des Taufbuches (vgl. die Übersicht bei JILEK: *Taufe* 2003, 313–315) eingetretene Verschiebung von Anrede und Verpflichtung der Taufeltern und -paten zu würdigen.

<sup>19</sup> Die 1. Form der Taufritualie nach der gültigen VELKD-Agende III/1 (1988) kennt ein Glaubensbekenntnis der Eltern und Paten „für“ das Taufkind (vgl. JILEK: *Taufe* 2003, 308).

<sup>20</sup> Die Behauptung einer *fides vicaria* bei Luther noch nach seinen Auseinandersetzungen mit den die Säuglingstaufe ablehnenden Zwickauer Propheten 1521/22 kann sich nicht auf sein „Taufbüchlein“ (1523, Neuausgabe 1526) stützen. Dort ist nicht von Stellvertretung die Rede, vielmehr redet der Taufende den Täufling an, doch durch dessen Paten: „dann las der priester das kind durch seine paten dem teuffel absagen“; entsprechend folgt die Formulierung der Tauffragen (WA 19, 540,26–541,5). Im Grossen Katechismus (1529) schreibt der Reformator unmündigen Täuflingen einen eigenen Glauben zu, den er „für die einfachen Leute“ sogar „bewiesen“ sieht kraft des Fortbestands der Kirche durch die Reihe der Generationen, die nun einmal von den Kindern fortgesetzt wird: „Weil nun Gott die Taufe durch das Eingeben seines Heiligen Geistes bestätigt [...] und die heilige, christliche Kirche nicht untergeht bis ans Ende der Welt, so müssen sie bekennen, dass die Kindertaufe gottwohlgefällig ist“ (MAU, Rudolf (Hg.): *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der*

neue Liturgie stellt sich freilich sogleich die Frage, was aus dem Gedanken des Taufwegs wird, wenn nun doch eine feste Abfolge von Glaube und Taufe bestimmt wird?<sup>21</sup> Dazu ist zu sagen, dass Taufbuch und Vorentwurf die Taufe als Weg nicht im biographischen Sinne, sondern zugleich als Wende verstehen, nämlich (im Einklang mit der Unwiederholbarkeit der Taufe) als unhintergehbare Lebenswende hin zum Heil,<sup>22</sup> wie es nach den Vorstellungen des Vorentwurfs insbesondere durch die Absage an das Böse zur Sprache hätte gebracht werden sollen – und zwar auch bei der Säuglingstaufe. Freilich wurden gerade diese z.T. „dämonisch“ formulierten Texte im Taufbuch selbst ersatzlos gestrichen.<sup>23</sup> Der ganze Vorgang zeigt ebenso gut das Problem wie das Profil des Taufweggedankens. Dieser beseitigt zwar das punktualistische Verständnis der Taufe, lädt aber zu ihrer biographischen Auffassung ein und muss daher präzisiert werden: Der Weg meint hier die Heil bringende Wende und bezeichnet daher in den einleitenden Ausführungen des Taufbuchs (noch deutlicher des Vorentwurfs) die

*Reformation und neuere Theologische Erklärungen*. Bd. I. Bielefeld: Luther-Verlag 1997, 116; die drei Zitate aus Nr. 218; 220; 218). Luther vertritt damit aber nicht das Argument der Säuglingstaufe als Säule der Volkskirche (s. Anm. 3), da für ihn das andere Argument wichtiger ist: „mein Glaube macht nicht die Taufe, sondern empfängt die Taufe“. MAU: *Bekenntnisse*, 219. Dass der Autor hier die Frage nach dem Glauben bei der Säuglingstaufe mit dem Hinweis auf „meinen“ Glauben, also dem Bezug auf ein als erwachsen zu denkendes Autor-Ich beantwortet, zeigt, dass man diesen unmündigen Glauben in seiner theologischen Beschaffenheit gerade nicht vom selbst artikulierten Glauben unterscheiden und als sog. *fides infantium* zu einem eigenen Lehrgegenstand machen darf, wie dies in sehr grundsätzlicher Weise HUOVINEN, Eero: *Fides infantium. Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben* (= VIEG 159). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997 tut, u.a. mit dem Argument, dass für Kinder, die Gottes Werk noch nicht bewusst „stören“ (HUOVINEN: *Fides*, 43), auch ein noch nicht bewusst gemachter Glaube anzunehmen sei. Hier werden theologische und psychologische Daten in fragwürdiger Weise miteinander verbunden; ein Problem, das uns noch beschäftigen wird (s. bei Anm. 42). – Auf der anderen Seite bleibt das Verhältnis von Glaube und Taufe unterbestimmt, wenn in der neuen EKD-Orientierungshilfe die Feststellung, die Taufe setze „nicht die Mündigkeit und den Glauben voraus, sondern ruft ihn hervor“ (EKD: *Taufe*, 43; vgl. 38), dazu führt, dass das ganze Problem von Taufe und Glauben aufgelöst wird. Auch hierauf wird zurückzukommen sein (s. Anm. 102).

<sup>21</sup> Die dem entgegenstehende Behauptung von SCHROETER-WITTKE, Harald: *Übergang statt Untergang. Victor Turners Bedeutung für eine kulturtheologische Praxistheorie*. In: ThLZ 128 (2003) 575–588, dass das Taufbuch die Abfolge der Liturgie als „Inszenierung des Rituals in die Hände der daran vor Ort Beteiligten“ (SCHROETER-WITTKE: *Übergang*, 582) lege und sie so als liminoide Prozession im Sinne Turners auffasse, fusst auf einem sehr lockeren Begriff von Liturgie, der das Gegenextrem zur Auffassung von Joachim Conrad (s. Anm. 12) bildet.

<sup>22</sup> Bei der Erwachsenentaufe ist die Deutung der Taufe als Lebenswende ohnehin offensichtlich. Dass sich in den entsprechenden Liturgien des Taufbuchs eine Willenserkundung zwischen Glaube und Taufe schiebt, die naturgemäss ähnlich der Anrede an Eltern und Paten bei einer Säuglingstaufe formuliert ist, ändert nichts an der festen Abfolge von Glaube(nskenntnis) und Taufe, da die Beantwortung dieser Frage „als letztes Wort vor der eigentlichen Taufhandlung“ (V 18 = TB 23) bekenntnisartige Funktion hat.

<sup>23</sup> V.a. V 44 (vgl. 67f.): „An dir soll der Dämon der Macht kein Recht haben [...]“. Im Taufbuch fehlen (anders als im Gottesdienstbuch) alle freier formulierten Liturgien, die der Vorentwurf durchweg als Alternative zur geprägten liturgischen Sprache vorsah; Teile davon erscheinen noch in einem Abschnitt mit „Texte[n]“ zur Taufe (TB 88–119).

christliche „Initiation“ aus Taufe *und* Abendmahl, was über die Eingliederung in die Gemeinde (durch Empfang der Taufe) hinaus auf die „Einleitung“ (so der Vorentwurf)<sup>24</sup>, d.h. die eigenverantwortliche Teilnahme der neuen Gemeindeglieder am Abendmahl, zielt.<sup>25</sup> Dieser Initiationsgedanke aber hat für den Begriff des Taufwegs eine gravierende Konsequenz: Er bezeichnet jetzt so gut wie ausschliesslich den Weg zur Taufe oder der Taufe, aber so gut wie gar nicht den Weg *nach* der Taufe<sup>26</sup>. Insbesondere fällt auf, dass das Moment des Taufgedächtnisses, der sogenannte *reditus ad baptismum*, kaum zur Geltung kommt. Dieser wird im Taufbuch zwar durchaus und sogar recht ausführlich erwähnt – aber charakteristischerweise an ganz anderer Stelle<sup>27</sup> und ohne inneren Zusammenhang mit dem Taufweg; wo das Taufgedächtnis im Kontext des Taufwegs erwähnt wird, bleibt es ein blosses Stichwort.<sup>28</sup> Bei näherer Betrachtung endet der Taufweg, wie das Taufbuch ihn beschreibt, also mit dem ersten Abendmahl und ist allenfalls insofern „über das ganze Leben erstreckt“,<sup>29</sup> als das Abendmahl lebenslang wiederholbar ist. Was das Taufbuch also vermissen lässt, ist eine innere Verbindung von Taufweg und Taufgedächtnis.

Nun kann man freilich einwenden, dass das Taufgedächtnis nur möglich ist, wenn zuvor ein Taufweg absolviert wurde, dessen dann gedacht werden kann; wenn also die Initiation zur eigenverantwortlichen Teilnahme am Gemeindeleben erfolgt ist. Wo dies nicht erfolgt, also z.B. bei Eltern, die keine Verantwortung für eine christliche Erziehung übernehmen wollen,<sup>30</sup> wäre es gerade im Interesse des Taufgedächtnisses verantwortlicher, die Taufe aufzuschieben, bis eine Gewähr für die Übernahme jener Verantwortung gegeben ist. In der Tat greift die neue Taufagende auf diesen Einwand zurück, wenn mit „verantwortlich gehandhabter Kindertaufe“<sup>31</sup> sowie einer Taufe im späteren Kindesalter<sup>32</sup> argumentiert wird. Der Vorentwurf zog

<sup>24</sup> V 16.

<sup>25</sup> Vom Initiationsgedanken lässt sich in der gegenwärtigen Sekundärliteratur zur Taufe u.a. GRETHLEIN, Christian: *Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 99–148, 120.123f. 138f. leiten, der von da aus auch zu einer günstigen Gesamteinschätzung des EKV-Taufbuchs kommt (GRETHLEIN: *Kasualien*, 131).

<sup>26</sup> Via negationis wird das besonders gut erkennbar bei WINKLER: *Tore zum Leben*, 62, für den das „Bild des Weges“ ausdrückt, „dass die Taufe einen kontinuierlichen Prozess *in Gang bringt*“ (Hervorhebung HT). Anders als der Löwenanteil der Kasualliteratur kann Winkler so den Weggedanken mit der Sakramentalität der Taufe verbinden (WINKLER: *Tore zum Leben*, 63) und ist auf den Initiationsgedanken überhaupt nicht angewiesen.

<sup>27</sup> TB 28f. („Rückkehr zur Taufe“: 29) unter den „[p]astorale[n] Aspekte[n]“ (26) der Taufe, während der Taufweg zur „liturgischen Gestaltung“ (21) zählt.

<sup>28</sup> Nur im Rahmen von Aufzählungen werden das „Taufgedächtnis in der Osternacht“ und die „Konfirmation als Taufgedächtnis“ erwähnt (TB 20).

<sup>29</sup> TB 20. Andeutungen über spätere Segnungen als Tauf-Anamnese (V 15) sind in TB 31 sehr gekürzt.

<sup>30</sup> Auf dieses Problem macht die EKD-Orientierungshilfe aufmerksam (Taufe, 45).

<sup>31</sup> TB 20.

<sup>32</sup> TB 46–56: Taufe eines älteren Kindes.

daraus die noch weitergehende pastorale Konsequenz, im Falle eines Taufaufschubs im Säuglingsalter die *Kindersegnung* als „Eröffnung des Taufweges“<sup>33</sup> zu praktizieren, und bot dafür drei Modelle an.<sup>34</sup> Man kann ohne Übertreibung sagen, dass dieses Plädoyer für die Kindersegnung bei Taufaufschub im Vorentwurf das herausgehobenste Merkmal der Konzeption Taufweg darstellte. Das Taufbuch selbst hat jedoch schon die bloße Vokabel „Taufaufschub“ konsequent getilgt<sup>35</sup> und alle Modelle der Kindersegnung in einen Anhang verbannt, dessen liturgischen Gebrauch die Evangelische Kirche von Westfalen sogar per Synodalbeschluss verboten hat.<sup>36</sup> Damit ergibt sich ein einigermassen verwirrendes Bild: Denkt man den Gedanken des Taufwegs, dass die Taufe auf eigenverantwortliche Betätigung des Glaubens in der Gemeinde zielt (Initiation), zu Ende, so führt das zur Möglichkeit des Taufaufschubs und der Kindersegnung, und doch geht die neue Taufagende diesen Weg nicht zu Ende, sondern meidet bewusst dessen Konsequenzen. Woran liegt das?

Zur Klärung dieser Frage kann ein Aufsatz des jetzigen Vorsitzenden des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Rainer Stuhlmann, beitragen, der die einschlägigen Argumente zum Problem von Taufe, Taufaufschub und Kindersegnung in idealtypischer Weise vorstellt.<sup>37</sup> Ihm zufolge „sollten die Täuflinge die konkrete Gestalt der Gemeinde, in die sie aufgenommen werden, im Taufakt erleben und erfahren können“. Deshalb leiste eine „Säuglingstaufe, die der Täufling selber nicht sinnlich wahrnehmen kann“, der „häretischen Trennung der unsichtbaren von der sichtbaren Kirche“ Vorschub.<sup>38</sup> Stuhlmann betont weiterhin, Voraussetzung sei jene Wahrnehmungsfähigkeit nicht für Gottes Gnadenhandeln in der Taufe, sondern für die menschliche Resonanz darauf in Gestalt des Taufgedächtnisses.<sup>39</sup> Deswegen sei neben Wahrnehmungs- und Resonanzfähigkeit

<sup>33</sup> V 85 (= TB 144). Entsprechend wird das als Segenswort, nicht sakramental verstandene Kinderevangelium Mk 10,13–16 als Lesung für die Taufe abgelehnt (V 19).

<sup>34</sup> V 87–91.

<sup>35</sup> V 16: „Wird die Taufe von den Eltern bis zum Eintritt in den Kindergarten oder in die Schule aufgeschoben, [...] so werden neuerdings folgende Stationen des ‚Taufwegs‘ diskutiert: [...]“ par. TB 20: „Wenn Eltern ihre Kinder nicht in den ersten Lebensjahren taufen lassen möchten, so können folgende Stationen des ‚Taufwegs‘ erwogen werden.“ – V 22: „Eltern, die ihre Kinder nicht als Säuglinge taufen lassen möchten, sondern darauf hinwirken wollen, dass die Kinder die Taufe nach eigener Entscheidung wünschen, machen von der Möglichkeit des *Taufaufschubs* Gebrauch“ par. TB 27: „Wenn Eltern ihre Kinder nicht in den ersten Lebensjahren taufen lassen möchten, sondern darauf hinwirken wollen, dass die Kinder sich später selbst für die Taufe entscheiden, ist die Gemeinde auch für diese Kinder verantwortlich.“

<sup>36</sup> TB 144–149 mit 145 Anm. zur EKvW. Im Gegenzug zum Vorentwurf (vgl. Anm. 33) wird das Kinderevangelium als Tauflesung wieder aufgenommen (TB 25).

<sup>37</sup> STUHLMANN, Rainer: *Kindertaufe statt Säuglingstaufe. Ein Plädoyer für den Taufaufschub*. In: PTh 80 (1991) 184–204, erneuert in ökumenischem Horizont: DERS.: *Aufbrüche aus einer tief unordentlichen Taufpraxis. Ansätze der Erneuerung in der Volkskirche*. In: ÖR 53 (2004) 348–360.

<sup>38</sup> Zitate STUHLMANN: *Kindertaufe*, 199.

<sup>39</sup> Vgl. STUHLMANN: *Kindertaufe*, 199; DERS.: *Aufbrüche*, 353.



die Erinnerungsfähigkeit das dritte Argument für den Taufaufschub: „Um die Leibhaftigkeit des Wortes Gottes in der Taufe lebenslang lebendig erinnern zu können, sollten Menschen erst im erinnerungsfähigen Alter getauft werden.“<sup>40</sup> Mit der erwähnten Einschränkung, dass diese drei Kriterien nicht an das Wort Gottes, sondern an die Antwort des Menschen darauf anzulegen seien, will Stuhlmann, um „Missverständnissen vorzubeugen“, das Problem von der Tauflehre in die Taufpraxis hinüberziehen und so entschärfen.<sup>41</sup> Gerade angesichts dieser argumentativen Strategie muss man feststellen: Die drei geltend gemachten Kriterien treffen das Problem des Taufgedächtnisses nicht. Taufgedächtnis ist auch als menschliche Praxis ein dogmatisches Phänomen, für das die Frage menschlicher Wahrnehmungs-, Resonanz- und Erinnerungsfähigkeit nicht den Massstab bilden kann. Das lässt sich besser als durch alle dogmatischen Erwägungen dadurch verdeutlichen, dass Luther, der in Situationen der Anfechtung mit Kreide auf sein Studierpult schrieb: „baptizatus sum“ – auch für Stuhlmann ist das die reformatorische Urszene des Taufgedächtnisses<sup>42</sup> – nach allem, was wir wissen, im Alter von einem Tag getauft wurde, als er mit Sicherheit keine Erinnerungsfähigkeit besass. Stuhlmann erliegt hier einem psychologistischen Irrtum, der den Sinngehalt der Taufe erst dann in allen Facetten erfasst wähnt, wenn er auch unter allen Umständen sinnenfällig gemacht wird. Seine Differenzierung zwischen dem Taufgedächtnis, das für sich genommen „beschränkt“ bleibe „auf einen intellektuellen Vorgang“ (so auch in der Luther-Urszene), und der Tauferinnerung, die diesen Vorgang sinnlich vergegenwärtigt,<sup>43</sup> beruht auf einer fragwürdigen Interpretation des reformatorischen Wortkonzepts. Stuhlmann bezieht die Sichtbarkeit (ähnlich die Äusserlichkeit) des Wortes Gottes (*verbum visibile* bzw. *verbum externum*) ausdrücklich auf die Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen<sup>44</sup> und nicht, wie es richtig wäre, darüber hinaus auf die Wahrnehmbarkeit Gottes selbst, der sich in der Offenbarung in menschlicher Gestalt zu erkennen gibt. Freilich schliesst menschliche Gestalt menschliche Wahrnehmungsfähigkeit ein, sie geht darin aber nicht auf. Wenn also Luther z.B. gegen die von ihm als schwärmerisch rubrizierte Auffassung eines direkten Geistempfangs im Sakramentsgeschehen auf der Notwendigkeit des äusseren Zeichens in Gestalt des Wassers beharrt,<sup>45</sup> dann hat das gewiss eine Kontrollfunktion, die jeder Mensch mit seinen fünf Sinnen wahrnehmen kann. Aber kontrolliert werden kann damit

<sup>40</sup> STUHLMANN: *Kindertaufe*, 200.

<sup>41</sup> STUHLMANN: *Aufbrüche*, 353: „Um Missverständnissen vorzubeugen: Mit dieser veränderten Taufpraxis geht nicht eine veränderte Tauflehre einher.“

<sup>42</sup> STUHLMANN: *Kindertaufe*, 195f.

<sup>43</sup> STUHLMANN: *Kindertaufe*, 196.

<sup>44</sup> STUHLMANN: *Kindertaufe*, 192f. sagt über Taufe und Abendmahl als „Zeichenhandlungen“: „In der Bibel sagen sie nichts anderes als die Predigt, aber sie sagen es anders, nämlich so, dass es mit allen fünf Sinnen aufgenommen werden kann.“

<sup>45</sup> Luthers Katechismussatz: „Also hängt nun der Glaube am Wasser“ richtet sich gegen „unsere Besserwisser, die Schwarmgeister“, LUTHER, Martin: *Grosser Katechismus* (1529), Nr. 212 (in: MAU: *Bekenntnisse*, Bd. II, 37–132), 113.

sinnvollerweise nur das Vorliegen einer eben bloss notwendigen, nicht hinreichenden Bedingung des Geistempfangs, m.a.W. gerade das äussere Zeichen kann nicht vom Geist isoliert werden. Am Beispiel der Taufe gesagt: Luthers Betonung der Notwendigkeit von Wasser zur Taufe zielt nicht darauf, dass der Täufling das Taufwasser selbst wahrnimmt, wie Stuhlmanns Plädoyer für eine „verschwenderische[...] Wasserfülle“ und „ein unvergessliches Wassererlebnis“<sup>46</sup> behauptet, sondern darauf, dass im Taufwasser Gott selbst in seinem Heilshandeln wahrnehmbar ist. Luther kann in seinem grossen Tauflied „Christ unser Herr zum Jordan kam“ (1541) davon sprechen, dass der Glaube im Wasser der Taufe das zu seinem Heil vergossene Blut Christi *sieht*.<sup>47</sup> Es geht also durchaus um eine menschliche Wahrnehmung, die aber nichts Geringeres als Gott selbst wahrnimmt, und das geschieht eben nicht mit den leiblichen fünf Sinnen, sondern mit dem Glauben. Dafür ist entscheidend, dass das sinnlich wahrnehmbare Zeichen des Wassers, damit es ein Sakrament und so in seiner Sichtbarkeit zugleich das Wort Gottes (*verbum visibile*) ist, *gedeutet* wird, und dies leistet das Wort der Verkündigung (*verbum externum*).<sup>48</sup> Besonders wirkungsvoll tritt dieses Verständnis des sakramentalen Wortes in Luthers Deutscher Messe (1526) hervor, die, um den Zusammenhang von Zeichen und deutendem Wort hervorzuheben, das Vaterunser durch eine auf die Einsetzungsworte über die Zeichen von Brot und Wein bezogene Paraphrase ersetzt<sup>49</sup> und die ei-

<sup>46</sup> STUHLMANN: *Kindertaufe*, 193. Die spätere Präzisierung, dass darin der Tod des alten Adam erlebt werden müsse, das Taufwasser also „*kein Symbol des Lebens*“ sei (STUHLMANN: *Aufbrüche*, 355), zeigt erst recht, dass Stuhlmann beim *verbum visibile* psychologische mit theologischen Faktoren kurzschliesst.

<sup>47</sup> So mit Recht WEISMANN, Eberhard in: HEKG III/1 (1970) 509–512, hier 511. Der Liedtext lautet (EG 202,7): „Das Aug allein das Wasser sieht, / wie Menschen Wasser giessen; / der Glaub im Geist die Kraft versteht / des Blutes Jesu Christi [...]“ und spielt mit der Gegenüberstellung von Auge und Geist nicht den Glauben gegen die Wahrnehmung aus, sondern versteht den Glauben selbst als eine geistliche Wahrnehmung im Unterschied zur Sinneswahrnehmung. Das verdeutlicht eine dem Lied zugrunde liegende Dessauer Taufpredigt Luthers (1540), die das Auge mit dem Ohr zusammen- und beide dem Glauben gegenüberstellt: „Solches sehen wir zwar nicht mit augen, Aber die Christen sind solche Leute, die nicht sollen noch wollen sehen, sondern halten sich ans wort und gleuben. [...] Ich sehe wol nichts in der Tauffe denn wasser [...] und höre auch nichts denn die wort, so er [sc. der Täufer] darüber spricht [...]. Solch zeugen mir beide, augen und ohren. Aber das wort und der glaube sagt mir, das Gott selbs da ist und solch werck thuet“ (WA 49, 133,14–134,16).

<sup>48</sup> Im Hintergrund steht hier die Signifikationshermeneutik, die mit der von Luther übernommenen Sakramentendefinition Augustins gegeben ist. Demnach haben Dinge den Prinzipat des Seins, Worte aber den Prinzipat des Bezeichnens (AUGUSTIN: *De doctrina christiana* I, II,2 bzw. II, III,4 = CChr.SL XXXII, 7,14 bzw. 34,14f.), so dass auch Worte Zeichen sind, nämlich solche, die andere (nonverbale) Zeichen deuten. Vgl. zum Zusammenhang bei Luther ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz: *Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum“ in der Theologie Luthers*. In: ZThK 70 (1973) 50–76.

<sup>49</sup> Nicht die Vermahnung an sich beansprucht Luther als reformerisch, sondern ihren strengen Bezug auf die Einsetzungsworte über Brot und Wein, wenn er die bisherige Praxis mit den Worten kritisiert: „Aber die vermanung zu eyner offentlichen beycht worden ist“ (WA 19, 96f.).

gentliche Austeilung von Brot bzw. Wein direkt auf das sie jeweils deutende Einsetzungswort folgen lässt,<sup>50</sup> so dass es zu einem sehr charakteristischen doppelten Gang zur Kommunion kommt. Derselbe Zusammenhang wird aber auch in Luthers Neubearbeitung seines Taufbüchleins (1526) deutlich, obwohl die dort vorgeschlagene Liturgie keine deutenden Passagen enthält, sondern nur aus Gebeten und Responsorien besteht, die Luther hier – und darin besteht sein Hauptinteresse – in der Volkssprache formuliert. Die Einleitung zum Taufbüchlein spricht aber aus, dass gerade die Fixierung eines liturgischen Textes die Sinnzeichen der Taufliturgie deutet, indem sie sie verdeutscht<sup>51</sup> und es so der ganzen Taufgemeinde ermöglicht, im gemeinsamen liturgischen Beten mit dem Geistlichen, der die Taufe vornimmt, Gottes Wort zu hören.<sup>52</sup> Ausschlaggebend ist dafür nicht die Volkssprache allein, sondern dass im Gebet in der Volkssprache Gottes Wort vernehmbar wird. Luthers ausformulierte Liturgie zielt also nicht auf eine buchstäblich festgelegte und so wiedererkennbare Gestalt des sakramentalen Wortes (eine solche wäre ja schon mit der bis dato lateinischen Fassung zu haben gewesen), sondern auf eine Deutung durch Verdeutschung, die es erlaubt, die teils archaischen zeichenhaften Elemente der Taufe als Gottes wirksames Wort der Absage an das Böse verständlich zu machen.<sup>53</sup> Dass an dieser Stelle das eigentliche sakramentale Zeichen des Wassers nicht erwähnt wird, weil es im Gegensatz zu jenen Sinnzeichen unverzichtbar ist, hindert nicht, dass Luther im Kleinen Katechismus (1529) gerade am Taufwasser die Sakramentshermeneutik des deutenden Wortes veranschaulichen kann:

<sup>50</sup> WA 19, 99,5–7: „Es dunckt mich aber, das es dem abendmal gemes sey, so man flux auff die consecration des brods, das sacrament reyche vnd gebe, ehe man den kilch segenet“.

<sup>51</sup> Luther beginnt die gegenüber 1523 lediglich leicht gestraffte Einleitung des Taufbüchleins mit folgenden Worten: „Weil ich teglich sehe und höre, wie gar mit unvleyss vnd wenigem ernst, wil nicht sagen, mit leichtfertigkeit, man das hohe heilige tröstliche sacrament der tauffe handelt vber den kindlein, wilcher ursach ich achte der auch eine sey, das die, so da bey stehen, nichts davon verstehen, was da gered vnd gehandelt wird, dunckt michs nicht alleine nütz, sondern auch not seyn, das mans ynn deudscher sprache thue. Vnd habe darumb sollich verdeutscht anzufahen, auf deudsch zu teuffen, da mit die paten vnd beystehende deste mehr zum glauben vnd ernstlicher andacht gereyzt werden, vnd die priester so do teuffen, deste mehr vleyss vmb der zuhörer willen haben müssen“; WA 19, 537,5–14 (1526) vgl. WA 12, 46–48 (1523).

<sup>52</sup> WA 19, 538,12–17: „Sondern da sihe auff, das du ym rechten glauben da stehest, Gottes wort hörest und ernstlich mit betest. Denn wo der priester spricht, Last uns beten, da vermanet er dich yhe das du mit yhm beten sollt. Auch sollen seins gebets wort mit yhm zu Gott ym hertzen sprechen alle paten und die umb her stehen. Darumb sol der priester diese gebet fein deutlich und langsam sprechen, das es die paten hören und vernemen kunden [...]“.

<sup>53</sup> Luther zählt verschiedene, von ihm in der Erstauflage des Taufbüchleins (1523) selbst noch vorgesehene Sinnzeichen auf (u.a. exsufflatio, obsignatio crucis, Salzritus, Öl- und Chrisamsalbung, Taufkleid und -kerze) und schliesst mit der Feststellung, diese seien „nicht die rechte griffe [...], die der teuffel schewet odder fleucht“ (WA 19, 538,3–10). Gottes Wort im gemeinsamen Gebet zu hören (vgl. die vorige Anm.) heisst dagegen, „sich mit gantzem vermügen fur das kind wider den teuffel setzen“ (WA 19, 538,19f.). Die Tilgung der Sinnzeichen war damit 1526 eine Notwendigkeit, die Luther schon 1523 selbst empfand (WA 12, 48,17–25).

„Wie kann Wasser solch grosse Dinge tun? Antwort:  
Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, das mit und bei dem  
Wasser ist, und der Glaube, der solchem Worte Gottes im Wasser traut.“<sup>54</sup>

Freilich ist unter dem Wort Gottes hier wie generell in Luthers Sakramentsdenken vorrangig das biblische Einsetzungswort zu verstehen, doch entfaltet sich dieses in seinem gottesdienstlichen Gebrauch, wie eben das Taufbüchlein zeigte, in den Zusammenhang zwischen dem deutenden Wort der Verkündigung und dem gläubigen Wort des Gebets.

Dieses ganze Konzept des sakramentalen Wortes als Zusammenhang von Zeichen und deutendem Wort wird in Stuhlmanns Ausführungen in Richtung des sinnlich wahrnehmbaren Zeichens hin vereinseitigt. Sein Aufsatz ist in dieser Zuspitzung freilich hilfreich, um die pastorale Aufgabe zu definieren und abzugrenzen, die mit der Taufe gegeben ist. Diese Aufgabe besteht grundsätzlich darin, die Bedeutung der Taufe zu verdeutlichen – oder besser und im Anschluss an die bisherigen Überlegungen gesagt: *Die pastorale Aufgabe der Taufe ist es, das Zeichen der Taufe im Wort zu deuten* – ohne dabei jedoch einem der beiden entgegengesetzten Grundirrtümer zu verfallen, nämlich einerseits dem *Psychologismus*, der die ganze Sinnfülle der Taufe sinnenfällig erlebbar machen will, und andererseits einem *Intellektualismus*, der sich bei der Bedeutung der Taufe auf die semantische Bedeutung tauftheologischer Begriffe zurückzieht.

Lenkt man vor dem Hintergrund dieser Aufgabenbestimmung den Blick auf das Taufbuch zurück, so fällt zunächst ins Auge, dass die Richtung des Konzepts Taufweg genau umgekehrt verläuft. Hier kommt es nicht darauf an, ein für sich genommen vieldeutiges und denkbar allgemeines Zeichen wie das Wasser im Wort der Taufe zu bestimmen und zu deuten, im Gegenteil erscheint dieses Wort selbst als deutungsbedürftiger Allgemeinbegriff, der erst in Verbindung mit erlebbaren Sinnesdaten wie den sogenannten Sinnzeichen und (im Vorentwurf des Taufbuchs) der Kindersegnung als „Eröffnung des Taufweges“ eine bestimmbare Bedeutung erfährt. Wie schon dargestellt wurde, führt dieser Fokus auf der Sinnenfälligkeit der Taufe ausserdem zu einer Unterbestimmung des Taufgedächtnisses als blosse Vergegenwärtigung eines abgeschlossenen, weil unwiederholbaren Ereignisses, eben des als Initiation verstandenen Taufwegs selbst. Die einleitenden Ausführungen des Taufbuches zum Taufgedächtnis sind in ihren praktischen Hinweisen für eine solche Vergegenwärtigung zwar durchaus einfallsreich,<sup>55</sup> geben aber gerade damit zu erkennen, dass hier zwar nicht (wie bei Stuhlmann) die Taufe selbst, wohl aber ihr Gedächtnis bloss als – sei es sinn-

<sup>54</sup> LUTHER, Martin: *Enchiridion. Der Kleine Katechismus für die gemeinen Pfarrhern und Prediger* (1529), Nr. 36. In: MAU: *Bekenntnisse*, Bd. II, 13–35, hier 26.

<sup>55</sup> TB 28f. nennt u.a. folgende Möglichkeiten, der Taufe zu gedenken: die Memorierung des Taufspruchs, das Entzünden der Taufkerze, den Gemeindegottesdienst v.a. zu bestimmten kirchenjahreszeitlichen Anlässen, die Konfirmation und die Sterbebegleitung.

liches, sei es mentales – Erleben verstanden wird.<sup>56</sup> Inwieweit im menschlichen Erleben des Taufgedächtnisses, analog zur menschlichen Wahrnehmung des Taufwassers, Gott selbst am Werk ist, wird in der Einleitung des Taufbuchs gar nicht gefragt, kommt aber in der (leider nur anhangsweise) vorgeschlagenen Liturgie für einen Gottesdienst mit Taufgedächtnis und Abendmahl zur Geltung,<sup>57</sup> die Elemente sinnlichen Erlebens (z.B. Bekreuzigung mit Taufwasser) mit dem Wort der Taufe in Lesung und Gebet verbindet, ohne dass sich immer klar angeben liesse, was was deutet. Im Ganzen wird man jedenfalls das Urteil abgeben dürfen, dass die neue Taufagende, besonders im Vorentwurf, für ihren Reichtum liturgischer Formen den Preis der Gefahr des Psychologismus zahlt, der die Bedeutung der Taufe an das sinnenfällige Erleben knüpft und damit tendenziell das reformatorische Verständnis des Wortes auf den Kopf stellt, indem nun das Wort zum Allgemeinbegriff und das sinnlich wahrnehmbare Zeichen zu dessen Deutung wird, die es erst als heilvoll bestimmt. Das Taufbuch hat einige der auffälligsten Psychologismen des Vorentwurfs beseitigt oder relativiert, so den Versuch, den Taufweg auch in der Gestaltung der Taufliturgie als Abschreiten verschiedener Stationen im Kirchenraum greifbar zu machen,<sup>58</sup> und insbesondere die *abrenuntiatio diaboli* bei der Säuglings- und der Kindertaufe.<sup>59</sup> Auf der anderen Seite ist das Taufbuch mit der noch viel konsequenter vorgenommenen Tilgung von Taufaufschub und Kindersegnung möglicherweise einer Art negativem Intellektualismus in die Falle gegangen, wenn schon die bloße Nennung der Begriffe ausreicht, die damit verbundenen Themen zu eliminieren. Das Charakterbild der neuen Taufagende schwankt also weiterhin in der Kirchengeschichte. Um ein Urteil über das Verhältnis von Taufweg und Taufgedächtnis abgeben zu können, bedarf es daher über die Bestimmung der pastoralen Aufgabe der Taufe hinaus einer Auseinandersetzung mit der sakramentstheologischen Herausforderung, die den Hintergrund jenes verwirrenden Bildes abgibt.

## II. DIE SAKRAMENTSTHEOLOGISCHE HERAUSFORDERUNG DER TAUFGE

Luthers Urszene des Taufgedächtnisses hat ihren praktischen Ort in der Situation der Anfechtung. Das gilt auch für das dahinter stehende theolo-

<sup>56</sup> Das ist auch einzuwenden gegen die Ablehnung der Kindersegnung durch GRETHLEIN: *Kasualien*, 148–152, der ihre *particula veri* in dem von ihr gegebenen „wichtige[n] Hinweis auf die defizitäre Tauferinnerung bei der gegenwärtigen Taufpraxis“ erblickt und diesem Defizit durch eine „soziale Abstützung des Taufdatums“ (GRETHLEIN: *Kasualien*, 152), konkret durch die Förderung von Taufen zu zentralen Kirchenjahresterminen (z.B. Ostern) abhelfen will.

<sup>57</sup> TB 131–137, besonders 135f.

<sup>58</sup> So noch V 17 („Es empfiehlt sich [...]“); in TB 22 ist dies nur mehr als Möglichkeit erwogen („Es wäre aber auch denkbar [...]“).

<sup>59</sup> Die Passage des Vorentwurfs zur „Abwehr des Bösen“ (V 34) ist im Taufbuch bei der Einleitung des Glaubensbekenntnisses durch den fakultativen Einschub „[...] und sagen der Macht des Bösen ab [...]“ ersetzt (TB 40).

gische Konzept des *reditus ad baptismum*. In seiner grossen Sakramentenschrift „*De captivitate babilonica ecclesiae praeludium*“ (1520) gebraucht Luther diesen Begriff – übrigens in einem Atemzug mit dem Terminus Taufweg – zur Bestimmung des sakramentstheologischen Status der ebenfalls mit der Anfechtung verbundenen Busse, die er als „Weg und Rückkehr zur Taufe“ bezeichnet<sup>60</sup>. Das ist zunächst buchstäblich zu verstehen: Die Busse kann auf das Sakrament der Taufe zurückgeführt werden und ist daher selbst nicht als Sakrament einzustufen. Es lohnt sich allerdings, Luthers Argumentation zur Busse näher zu betrachten, weil sich dadurch wichtige, aber verborgene Einsichten zum reformatorischen Verständnis des Wortes zutage fördern lassen.

Zunächst ist unbestreitbar, dass Luther, der noch 1519 die Sakramentalität der Busse bejaht hat,<sup>61</sup> diese auch 1520 zu Beginn seiner grossen Sakramentenschrift vorläufig („pro tempore“<sup>62</sup>) erwägt. Gleichwohl heisst es gegen Ende derselben Schrift unmissverständlich, dass nur bei Taufe und Abendmahl „sowohl ein göttlich eingesetztes Zeichen als auch die Verheissung der Sündenvergebung“ vorzufinden seien.<sup>63</sup> Damit bildet Luther eine grammatikalisch gesehen zweigliedrige Definition (sowohl/als auch), die unter den Sakramenten „mit Zeichen verbundene Verheissungen“<sup>64</sup> versteht. Diese Definition schweigt (ganz anders als der Text der Sakramentenschrift) überraschenderweise vom Glauben, den Luther in den fast stereotypen Definitionen der Sakramentssermonen des Vorjahres<sup>65</sup> noch als das schlechthin entscheidende Moment des Sakramentes weit über das Zeichen und sogar über dessen Bedeutung, die Verheissung der Sündenvergebung, gestellt hatte.<sup>66</sup> Dennoch hat sich Luthers Sakramentsverständnis zwischen 1519 und 1520 nicht so stark verändert, wie die Definitionen der beiden Jahre vermuten lassen (1519: Zeichen, Bedeutung, Glaube; 1520: Verheissung mit Zeichen).<sup>67</sup> Denn zum einen sind Verheissung (so 1520) und

<sup>60</sup> LUTHER, Martin: *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium* (1520) = WA 6, (489) 497–573, hier 572,15–17 „Nam poenitentiae sacramentum [...] aliud non esse dixi, quam uiam ac reditum ad baptismum“.

<sup>61</sup> V.a. LUTHER, Martin: *Ein Sermon von dem Sakrament der Busse* (1519) = WA 2, (710) 713–723.

<sup>62</sup> WA 6, 501,34.

<sup>63</sup> WA 6, 572,13–15: „cum in his solis et institutum diuinitus signum et promissionem remissionis peccatorum uideamus“.

<sup>64</sup> WA 6, 572,10f.: „annexis signis promissa“.

<sup>65</sup> WA 2, 715,22–28; 727,23–25; 742,5–9.

<sup>66</sup> Busssermon: WA 2, 715,30–32: „Vnd an dem glauben ligt es als miteinander, der allein macht, dz die sacrament wircken, wz sie bedeuten“. – Taufsermon: WA 2, 732,16f.: „Disser glaub ist der aller notigst“; WA 2, 733,35f.: „Glaubstu sso hastu. Zweyffelstu sso bist vorlorn.“ – Abendmahlssermon: WA 2, 749,30f.: „Hie kompt nu das dritte stuck des sacraments, dz ist der GLAUBE. da die macht an ligt“.

<sup>67</sup> Neuere Standardwerke zur Theologie Luthers betonen, dass Luther nach den Sakramentssermonen von 1519 nicht mehr von einem systematischen Begriff des Sakraments, sondern von seinen biblischen Einsetzungsworten ausgeht, so LOHSE, Bernhard: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen:

Bedeutung des Zeichens (so 1519) dasselbe, da Luther mit der augustini-schen Signifikationshermeneutik<sup>68</sup> das die Verheissung tragende Wort als ein Zeichen begreift, das andere Zeichen deutet, also deren Bedeutung bildet. Zum anderen ist auch die Bestimmung von 1520 der Sache nach dreigliedrig zu lesen, wobei neben Verheissung und Zeichen das Moment der Einsetzung des Sakraments an die dritte Stelle der Definition, die 1519 der Glaube innehatte, rückt. Das folgt daraus, dass es innerhalb der stehenden Wendung vom göttlich eingesetzten Zeichen („*signum diuinitus institutum*“) erforderlich ist, die Einsetzung des Zeichens von diesem selbst zu unterscheiden. Das zeigt die einfache Überlegung, dass Luther andernfalls auch die sogenannte Letzte Ölung (*unctio extrema*) als Sakrament anerkennen müsste. Dass Luther deren Verheissungsgehalt in „*De captivitate*“ auf äusserst schmissige Weise ad absurdum führt – als Sterbesakrament gibt sie ihren Empfängern nicht das Heil, sondern den Tod<sup>69</sup> –, kann ja nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Letzte Ölung jedenfalls eine Verheissung aufweist und natürlich in Gestalt des Salböls auch ein Zeichen. Gewissermassen im Kleingedruckten schiebt Luther deshalb den entscheidenden Einwand nach: Die Krankensalbung hat zwar auch ein Einsetzungswort vorzuweisen (Jak 5,14), ist aber demnach nicht von Christus, sondern bestenfalls vom Apostel Jakobus eingesetzt, der hierzu nicht autorisiert ist.<sup>70</sup> Dieses Argument ist sakramentstheologisch höchst bedeutsam, weil es zeigt, dass die Einsetzung – genauer müsste man sagen: das biblische Einsetzungswort – als drittes konstitutives Moment des Sakraments über Verheissung und Zeichen hinaus angesehen werden muss.<sup>71</sup> Dabei gibt die Einsetzung freilich nichts über Verheissung und Zeichen *hinaus*, vielmehr *gibt* sie die Verheissung und das Zeichen; Luther unterscheidet sie von diesen ausdrücklich als das Geben beider.<sup>72</sup> Das Einsetzungswort bildet also eine Art übergeordneten Begriff zu Verheissung und Zeichen.

Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 150.318; BAYER, Oswald: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 239; 245. Dass den zitierten mehrgliedrigen Bestimmungen aber ein systematisierendes Interesse zugrunde liegt, wird man kaum bestreiten können.

<sup>68</sup> S.o. Anm. 48.

<sup>69</sup> WA 6, 569,11f. benennt die daraus folgende Alternative: „Aut Apostolus hac promissione mentitur, aut unctio ista sacramentum non erit.“

<sup>70</sup> „Tamen, si etiam esset Apostoli Iacobi, dicerem, non licere Apostolum sua autoritate sacramentum instituere“ (WA 6, 568,11f.). Ohne diesen Einwand müsste man von Luther aus die heute zum Ausdruck eines veränderten Verständnisses ihres Verheissungsgehalts so bezeichnete Krankensalbung als Sakrament anerkennen, wozu es in der gegenwärtigen evangelischen Theologie in der Tat Tendenzen gibt (PANNENBERG, Wolfhart: *Systematische Theologie*. Bd. III. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 300–302).

<sup>71</sup> Bereits das ältere Standardwerk von ALTHAUS, Paul: *Die Theologie Martin Luthers*. 6. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1983, 297 nennt die symbolische Handlung, die Verheissung und die Einsetzung als die drei Konstitutiva des Sakraments, ohne freilich die von mir verfolgte Fragestellung zu behandeln.

<sup>72</sup> Das Zitat aus Anm. 70 schliesst: „sacramentum instituere, id est, diuinam promissionem cum adiuncto signo *dare*“ (WA 6, 568,12f., Hervorhebung von mir).

Neben dem (verheissungsvollen) Zeichen ohne Einsetzung(swort), wie es die Krankensalbung ist, kennt Luther im Gegenzug aber auch eine (verheissungsvolle) Einsetzung ohne Zeichen, und dies betrifft nun die Busse, den sogenannten *reditus ad baptismum*. Dass die Busse durch Christus eingesetzt ist, steht für den Reformator seit seiner ersten Ablassthese 1517, die die Busse als den Willen Jesu für das ganze Leben der Gläubigen bezeichnete,<sup>73</sup> so felsenfest, dass es 1520 in „*De captivitate*“ nur en passant erwähnt werden muss, wenn es heisst, dass Christus in der Kirche und so auch mit der Busse nicht Reiche, Mächte und Gewalten, sondern Dienste eingerichtet (lat. *constituere*) und eingesetzt (lat. *instituere*) hat, wobei als Einsetzungsworte 1 Kor 4,1 und Mk 16,16 zitiert werden.<sup>74</sup> Die Passage steht in einem grösseren Abschnitt, der sich eigentlich nicht mit dem Einsetzungs-, sondern dem Verheissungswort der Busse befasst (hierfür werden Mk 16,16; Mt 18,18 und Joh 20,23 angeführt); da aber Einsetzung und Verheissung beide durch das Wort geschehen, gehören sie auch sachlich zusammen. Das sakramentstheologische Manko der Busse sind darum auch nicht Einsetzung und Verheissung, sondern das sichtbare Zeichen, das Luther ihr ausdrücklich abspricht – in dieser Ausdrücklichkeit freilich erst in der Zusammenfassung der Sakramentenschrift,<sup>75</sup> so dass man hier, ähnlich wie bei der Krankensalbung, einen näheren Blick auf die Argumentation werfen muss. Dabei fällt auf, dass Luther sich auf scholastische Versuche bezieht, der Busse doch ein sichtbares Zeichen zuzuschreiben in Form der Reue.<sup>76</sup> Zwar regt sich die Reue kennzeichnenderweise im Inneren des Menschen, ist also nicht sichtbar, als tätige Reue gibt sie sich jedoch durchaus den Sinnen kund und kommt somit in Frage als ein „sichtbares Zeichen [...], das für die Sinne eine Form der Sache erzeugt, die es unsichtbar bewirkt“.<sup>77</sup> Angesichts dieses Arguments schlägt gegen die Sakramentalität der Busse letztlich ein anderer Einwand Luthers durch als der gegen ihre Sichtbarkeit, und zwar der Hinweis, dass nicht die Reue, sondern der Glaube die der Busse gegebene Verheissung der Sündenvergebung bewahrheitet; die Reue habe vielmehr Gottes Verheissung und Drohung, durch die er zu jenem Glauben reizt, zur Ursache.<sup>78</sup> Diesen Zusammenhang von göttlicher Provokation und menschlichem Glauben bezeichnet der schon erwähnte,

<sup>73</sup> „Dominus et magister noster Jesus christus dicendo: Penitentiam agite etc. omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“ (WA 1, 233,10f.).

<sup>74</sup> WA 6, 543,28f.: „Non enim imperia, non potestates, non dominationes, sed ministeria in Ecclesia sua constituit [...]“; 543,33f.: „ubi nihil prorsus potestatis tributum, sed ministerium dumtaxat baptisantium institutum sit“.

<sup>75</sup> WA 6, 572,15f.: „Nam poenitentiae sacramentum [...] signo uisibili et diuinitus instituto caret“.

<sup>76</sup> WA 6, 572,17–19: „Sed nec scholastici dicere possunt, suam diffinitionem posse conuenire poenitentiae, qui et ipsi sacramento signum uisibile asscribunt“.

<sup>77</sup> Der in der vorigen Anm. zitierte Satz endet so: „signum uisibile [...] quod formam ingerat sensibus eius rei, quam inuisibiliter operatur“ (WA 6, 572,18f.).

<sup>78</sup> WA 6, 545,1–5: „Magna res est cor contritum, nec nisi ardentis in promissionem et comminationem diuinam fidei, [...] ut ueritas comminationis sit causa contritionis [...]“.



unmittelbar vorangehende Abschnitt über die biblische Verheissung und Einsetzung der Busse als die Gewissheit des Verheissungswortes („*promissionis uerbum*“),<sup>79</sup> so dass man sagen muss: Die Reue ist die Folge dieses Wortes und kann als solche nicht dessen Zeichen sein, da Luther aufgrund der schon erwähnten<sup>80</sup> augustinischen Hermeneutik das Verhältnis von Wort und Zeichen so bestimmt, dass das Wort dasjenige Zeichen ist, das andere (nonverbale) Zeichen deutet, so dass das Zeichen dem Wort vorausgehen muss und ihm nicht folgen kann. Kann aber die Reue – und eben auch die Reue, die bereits tätig und damit sichtbar geworden ist – nur Folge des göttlichen Wortes und nicht dessen Zeichen sein, dann hat die Busse kein Zeichen aufzuweisen und kann nicht als Sakrament anerkannt werden.

Diese in sich schlüssige Argumentation Luthers gegen die Sakramentalität der Busse enthält nun allerdings eine versteckte, doch durchaus gravierende Konsequenz für das Wortkonzept des Reformators. Der entscheidende Einwand, dass das vermeintliche Zeichen Reue dem Wort der göttlichen Drohung folgt und nicht vorausgeht, geht parallel mit dem Satz, dass in entsprechender Weise der in der Busse zu findende Trost Folge und nicht Ursache des göttlichen Verheissungswortes ist.<sup>81</sup> Man steht also vor dem Faktum, dass Verheissung und Drohung hier zusammengefasst werden können unter einem gemeinsamen Oberbegriff des biblischen Gotteswortes – ähnlich wie bei der Erörterung der Krankensalbung das Wort der Einsetzung zum übergeordneten Begriff für Verheissung und Zeichen wurde. Luther scheint hier also einen *Allgemeinbegriff von Wort Gottes* zu kennen, der erst noch der Bestimmung als Wort der Verheissung oder aber der Drohung bedarf. Diese Beobachtung ist höchst auffällig. Denn Luther hat in demselben Jahr 1520 in seinem Freiheitstraktat in sehr grundlegender Weise Gesetz und Evangelium als zwei strikt zu unterscheidende Gestalten des Wortes, ja sogar als zwei Worte, das eine und „das andere Wort“ Gottes vorgestellt,<sup>82</sup> die in keiner Weise aufeinander zurückgeführt werden können, die also auch keinen gemeinsamen Oberbegriff von Wort Gottes dulden.<sup>83</sup> Unbezweifelbar handelt es sich bei dieser Unterscheidung von

<sup>79</sup> Luther sagt über die Taufeinsetzung Mk 16,16: „*Quare, sicut, ibi, cum dicit: Quicumque crediderit et baptisatus fuerit, saluus erit, fidem prouocauit baptisandorum, ut hoc promissionis uerbo homo certus sit, si baptisaretur credens, salutem sese consecuturum*“ (WA 6, 543,31–33).

<sup>80</sup> S. bei Anm. 48; 68.

<sup>81</sup> Der in Anm. 78 zitierte Satz endet so: „[...] *ut ueritas comminationis sit causa contritionis, ueritas promissionis sit solacii, si credatur, et hac fide homo mereatur peccatorum remissionem*“ (WA 6, 545,5f.). Luther erwähnt hier also die göttliche Verheissung und nicht *expressis uerbis* wie im Abschnitt zuvor (s. Anm. 79) das Verheissungswort („*promissionis uerbum*“); er setzt hier wie dort jedoch denselben Zusammenhang voraus, dass der menschliche Glaube durch das Wort Gottes hervorgerufen (provoziert) wird.

<sup>82</sup> LUTHER, Martin: *Ein Sendbrief an den Papst Leo X. Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) = WA 7, (1) 3–38, hier 24,9f.: „Dann szo kumpt das ander wort. Die göttlich vorheyschung vnd zusagung“.

<sup>83</sup> Die Irreduzibilität der Gestalten des Wortes Gottes wird besonders nachdrücklich betont in der Lehre vom dreifachen Widerfahrnis des Wortes Gottes bei BAYER, Oswald:

Wort Gottes, das immer entweder Gesetz oder aber Evangelium ist, um eine der zentralen, wenn nicht schlechthin um die zentrale Fundamentalunterscheidung in Luthers Denken;<sup>84</sup> es ist schlechterdings nicht vorstellbar, dass der Reformator die Einsicht in diesen „rocher de bronze“ seiner Theologie nur wenige Wochen später zurückgenommen haben soll. Es empfiehlt sich daher, nach einer alternativen Erklärung für den versteckten Befund zum Wortkonzept in der Sakramentenschrift Ausschau zu halten.

Eine solche Erklärung kommt in Sicht, wenn man Schritt für Schritt die Entstehung des Befunds zurückverfolgt: 1. Die Unterscheidung der Einsetzung des Zeichens vom Zeichen selbst führt 1520 in „*De captivitate*“ dazu, dass das Wort als Allgemeinbegriff für Einsetzung(swort) und Verheissung(swort) erscheint und bei der Krankensalbung bzw. der Busse als Oberbegriff für Verheissung und Zeichen bzw. Verheissung und Drohung fungiert. 2. Der Einsetzungsbegriff als Auslöser des Befunds tritt 1520 wiederum an die Systemstelle des Glaubensbegriffs in Luthers Sakramentssermonen von 1519. Mit diesem Wechsel wird eine lange theologiegeschichtliche Linie verlassen. 3. So übernimmt der dreistellige Sakramentsbegriff von 1519 (Zeichen, Bedeutung, Glaube) die beim Florentiner Konzil 1439 festgelegten drei Konstitutionsbedingungen des Sakraments, nämlich „die Dinge als Materie, das Wort als Form und die Person des Spenders“,<sup>85</sup> siedelt aber mit dem Glauben die letztere (personale) Bedingung nicht beim Spender, sondern beim Empfänger des Sakraments an. 4. Der Schwenk vom Spender zum Empfänger als konstitutiv für das Zustandekommen des Sakraments spiegelt diejenige Frage, die sich als eine Schlüsselfrage mittelalterlicher Sakramententheologie stellt, nämlich die Frage nach dem *opus operans*, also der Wirkmacht der intentionalen menschlichen Beteiligung am Sakramentsgeschehen.<sup>86</sup> Sie ist im Gegensatz zu dem Eindruck, den die reformatorische Polemik insbesondere gegen die katholische Messauffassung erweckt, strittiger als die Frage nach dem *opus operatum*, also der Wirksamkeit des korrekt vollzogenen Sakraments. 5. Hinter der Lehre vom *opus operans* stehen die Erfahrungen des altkirchlichen Donatistenstreits, der unter dem massgeblichen Einfluss Augustins mit der fortan nicht mehr preisgegebenen Einsicht gelöst wurde, dass die persönliche Würdigkeit des Sakramentenspenders für das Zustandekommen des Sakraments irrelevant ist. 6. In Entsprechung zu dieser Lösung besagt die spätscholastische Lehre, dass

*Theologie* (= HST 1). Gütersloh 1994, 413–418, die gegen Barths Wort-Gottes-Theologie gerichtet ist (BAYER: *Theologie*, 380).

<sup>84</sup> Vgl. dazu grundlegend EBELING, Gerhard: *Luther. Einführung in sein Denken*. Mit einem Nachwort von Albrecht BEUTEL. 5. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 120–136.

<sup>85</sup> DH 1312.

<sup>86</sup> Zur Terminologie vgl. LANDGRAF, Artur Michael: *Das Begriffspaar opus operans – opus operatum* (1951). In: DERS.: *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. Bd. III/1. Regensburg: F. Pustet 1954, 145–158.

das Sakrament seitens der personalen Bedingung gültig zustandekommt, wenn der Spender es „erteilt in der Absicht, zu tun, was die Kirche tut“.<sup>87</sup>

Diese wenigen Striche mögen genügen, um den Hintergrund zu erhellen, vor dem sich Luthers Sakramentenlehre zwischen 1519 und 1520 entwickelt. Es dürfte die 1519 mit der Betonung des Glaubens aufgerissene Kluft zwischen Spender und Empfänger des Sakraments sein, die ihn nur ein Jahr später zum Konzept der Einsetzung greifen lässt, das allem Anschein nach einen Allgemeinbegriff von Wort Gottes nach sich zieht. In der Tat wäre so ein allgemeiner Wortbegriff geeignet, jene Kluft zu schliessen. Explizit wird das Jahrhunderte später bei Schleiermacher, der seine Tauflehre unter der methodischen Leitfrage entwickelt, „was zu der Einsetzung Christi [...] gehöre“<sup>88</sup> und was nicht. Von Christus eingesetzt ist demnach neben der Taufhandlung mit Wasser als solcher auch – und der Anklang an Augustins Sakramentendefinition ist hier offensichtlich – „das Hinzukommen des göttlichen Wortes“, worunter Schleiermacher allerdings nicht „das Aussprechen bestimmter Worte während der äusseren Handlung“ versteht, vielmehr lautet seine entscheidende Kennzeichnung dieses von Christus eingesetzten Wortes der Taufe wie folgt:

„[D]urch die Berufung auf dieses Wort als für den Taufenden und den Täufling von gleich heiliger Bedeutung soll die Taufe ihre höhere Bedeutung erhalten, indem sie die Absicht der Kirche und den mit ihr übereinstimmenden Wunsch des Täuflings ausdrückt“.<sup>89</sup>

Das Wort der Taufe ist hier also das *Wort der Kirche*, das Spender und Empfänger des Sakraments durch die gleiche Absicht dieser Kirche miteinander eint und so die problemgeschichtlich zwischen ihnen aufgerissene Kluft schliesst. Der Bezug auf die Absicht der Kirche erinnert unübersehbar an die zitierte florentinische Lehrfestlegung zum *opus operans*, zumal Schleiermacher zuvor schon festhielt, mit der äusseren Handlung der Taufe sei die „Meinung, in welcher sie verrichtet wird“, miteingesetzt.<sup>90</sup> In der weiteren Feststellung, dass der Wunsch des Täuflings mit diesem von Christus eingesetzten Wort der Kirche übereinstimme, wird zudem die seit Augustin bekannte Auffassung vom *sacramentum in voto*<sup>91</sup> mehr als nur gestreift; sie besagt, dass unter bestimmten Umständen (z.B. Nichterreichbarkeit eines katholischen Priesters, Lebensgefahr) der blosse Wunsch, die Taufe zu empfangen, soviel gilt wie seine tatsächliche Erfüllung in einer ordentlich vollzogenen Taufe. Dieses votum ist offensichtlich auf Seiten des (potentiellen) Sakramentsempfängers die Entsprechung zur Lehre vom *opus operans* auf

<sup>87</sup> DH 1312.

<sup>88</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (2. Aufl. 1830/31). NA hg. von Martin REDEKER. Berlin: W. de Gruyter, Nachdr. 1999. Bd. II, 327 (§ 137,1).

<sup>89</sup> Zitate: SCHLEIERMACHER: *Glaube*, Bd. II, 329 (§ 137,1).

<sup>90</sup> SCHLEIERMACHER: *Glaube*, Bd. II, 327 (§ 137,1).

<sup>91</sup> Vgl. LANDGRAF, Artur Michael: *Das sacramentum in voto* (1930). In: DERS.: *Dogmengeschichte* III/1, 210–253.

Seiten des Spenders, nur ist sie lange Zeit noch unbekannter als diese geliebt. Sie hat allerdings im 20. Jahrhundert eine erhebliche Renaissance erfahren in der Ekklesiologie bei niemand Geringerem als Karl Rahner. Sein Kirchenverständnis, das nach anfänglichen Hürden mitbestimmend wurde für die sakramentale Reformekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und auf diesem Umweg und mit Abwandlungen bis heute weiterwirkt, ist konzentriert auf die Unterscheidung zwischen Gültigkeit und Wirksamkeit des Sakraments<sup>92</sup>. Erstere ist die grundlegendere Grösse und beruht in der theologischen Freiheit des Wortes, letztere macht diese Freiheit in der Kirche, wie Rahners bevorzugter Ausdruck lautet, „greifbar“<sup>93</sup> und bringt sie zur vollendeten Gestalt im kirchlichen Sakrament.<sup>94</sup> Von hier aus entwickelt Rahner z.B. seine im Gespräch mit der Reformation stehende Theologie des Wortes. Die Keimzelle freilich, aus der all dies hervorgeht, ist Rahners grosser Aufsatz aus dem Jahr 1947 über „*Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“*“, in dem er unter dem Begriff des *votum ecclesiae* die Lehre vom *sacramentum in voto* aus- und nachdrücklich vertritt.<sup>95</sup> Dabei sind alle Strukturmomente seiner späteren Reformekklesiologie bereits vorhanden. Das *votum ecclesiae* ist das blossе Wort, das noch nicht im Sakrament der Taufe greifbar geworden ist und trotzdem schon als kirchengründend anerkannt werden muss, auch wenn es noch nicht die Institution der katholischen Kirche ist. Es ist mit Händen zu greifen, dass diese frühe Lehre bereits ganz genauso aufgebaut ist wie das wohl populärste Produkt des späteren Kirchenreformers Rahner, die Lehre von den anonymen Christen, die die katholische Kirche für eine nicht bloss abstufende Würdigung der nicht-christlichen Religionen öffnen soll.<sup>96</sup> Ganz offensichtlich folgen beide Lehren derselben Hermeneutik. Demnach ist das die Kirche gründende

<sup>92</sup> Rahner hat das ganze Konzept zusammengefasst in: RAHNER, Karl: *Wort und Eucharistie* (1960). In: DERS.: *Schriften zur Theologie*. Bd. IV. Einsiedeln: Benziger 1960, 313–355, hier 321 zur grundlegenden Bedeutung des Wortes und 329 zur Vollgestalt im Sakrament.

<sup>93</sup> RAHNER, Karl: *Die Freiheit in der Kirche*. In: DERS.: *Schriften zur Theologie*. Bd. II. Einsiedeln: Benziger 1954, 95–114, hier 97: „Dadurch kann dann gesehen werden, worum es hier zunächst geht: dass die Kirche die sakramentale Greifbarkeit dieser Freiheit ist.“ Weitere Belege: DERS.: *Schriften zur Theologie*. Bd. IV. 338; VI, 487; VIII, 363f.; X, 425.

<sup>94</sup> Rahners Ekklesiologie wird in dieser Zweigliedrigkeit ihrer Argumentation präzise rekonstruiert von LENNAN, Richard: *The Ecclesiology of Karl Rahner*. Oxford: Clarendon 1995, der damit allerdings eine bestimmte, Rahner zum Verfechter der lehramtlichen Unfehlbarkeit zuspitzende Interpretation verbindet (z.B. LENNAN: *Ecclesiology*, 89).

<sup>95</sup> RAHNER, Karl: *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“* (1947). In: DERS.: *Schriften zur Theologie*. Bd. II. Einsiedeln: Benziger 1954, 7–94, hier 84.86 zum *votum ecclesiae* als These Rahners als zumindest nicht ausgeschlossen in der Enzyklika des Pius, der zwei Jahre nach Rahners Text selbst in diese Richtung votiert hat (DH 3870f.).

<sup>96</sup> RAHNER, Karl: *Die anonymen Christen*. In: DERS., *Schriften zur Theologie*. Bd. VI. Einsiedeln: Benziger 1965, 545–554; DERS.: *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*. In: DERS.: *Schriften zur Theologie*. Bd. IX. Einsiedeln: Benziger 1970, 498–515; DERS.: *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“*. In: DERS.: *Schriften zur Theologie*. Bd. X. Einsiedeln: Benziger 1972, 531–546.

Wort zugleich das Wort der Kirche (*votum ecclesiae*), und dieses ist ein Allgemeinbegriff, der im greifbaren Zeichen seine bestimmte Gestalt, hier als katholische Kirche, empfängt.

Es ist gleichfalls offensichtlich, dass diese Verhältnisbestimmung von allgemeinem Wort und bestimmendem Zeichen derjenigen Hermeneutik entspricht, die in der neuen Taufagende, ihrem Konzept des Taufwegs und der Sinnzeichen zu beobachten war – und die deutlich in der Gefahr eines Psychologismus steht, der den in Worte fassbaren Sinn der Taufe durchgängig zeichenhaft sinnenfällig machen will. Deswegen liegt hier die sakraments-theologische Herausforderung der Taufe. So wird auch deutlich, was es im Taufbuch mit der brüskten Zurückweisung von Taufaufschub und Kindersegnung auf sich hat, die geradezu das Markenzeichen des Vorentwurfs zur neuen Taufagende waren, vom Taufbuch selbst aber nahezu komplett eliminiert wurden. Wenn nämlich die Kindersegnung nach den Vorstellungen des Vorentwurfs die „Eröffnung des Taufweges“ markiert, dann ist das nichts anderes als eine evangelische Variante des *votum ecclesiae*: Die Absicht, zur Kirche dazuzugehören, soll sogar dann, wenn sie im Taufaufschub in einen konkreten – freilich zeitlich begrenzten, aber das macht ja die Konkretion aus – Entschluss contra Taufe mündet, als ein Schritt pro Taufe gewertet werden. Das ist in der Tat nicht leicht nachzuvollziehen – auch nicht, wenn dem durch eine Kindersegnung zeichenhafte Greifbarkeit verliehen werden soll. Selbst wenn man ohne Studium der Gremienprotokolle nicht wissen kann, was die tatsächlichen Gründe für die genannten Streichungen waren, hat das Taufbuch in der Sache jedenfalls recht daran getan, Taufaufschub und Kindersegnung nicht in die liturgischen Grundlagen der evangelischen Kirche zu integrieren<sup>97</sup> – es hat freilich versäumt, hierin zugleich die kritische Anfrage an die eigene Konzeption des Taufwegs im Ganzen zu hören. Was bedeutet es grundsätzlich, wenn das evangelische Taufverständnis sich dem Argument des *votum ecclesiae* öffnet? Hier muss man zuerst festhalten, dass die Annäherung an katholische Theologie als solche natürlich überhaupt kein Argument sein kann, eine bestimmte Lehre evangelischerseits abzulehnen, im Gegenteil finden sich auf dieser sozusagen rein phänotypischen Ebene im evangelischen Bereich zahlreiche Entsprechungen z.B. zur schon erwähnten Lehre von den anonymen Christen, der vielleicht reifsten Spätfrucht vom Baum des *votum ecclesiae*. Bonhoeffers Andeutungen eines religionslosen Christentums in einer mündig gewordenen Welt<sup>98</sup> und auch Barths Lichterlehre<sup>99</sup> zielen gewiss auch auf

<sup>97</sup> So mit Nachdruck auch GRETHLEIN, Christian: *Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemässen Gottesdienstgestaltung*. Gütersloh: Gütersloher Verlag 2001, 207. Sechs Jahre später kann derselbe Autor der Kindersegnung freilich zumindest eine berechnete Anfrage entnehmen (s. Anm. 56).

<sup>98</sup> BONHOEFFER, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hg. von Christian GREMMELS, Eberhard und Renate BETHGE, in Zusammenarbeit mit Ilse TÖDT (= DBW VIII). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998, 474–483; 526–538.

<sup>99</sup> BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. IV/3. Zürich: EVZ 1959, 95–188.

eine christlich-theologische Würdigung der nichtchristlichen Welt, die nicht bloss Wertung und Abwertung ist. Miteinander und mit Rahners Frucht verbindet sie auch, dass es sich im Gesamtwerk der jeweiligen Theologen nicht um die tragenden Säulen, sondern gewissermassen um entlegene Ecken handelt, die z.T. nur dürftig ausgebaut sind – das unterscheidet sie von dem Versuch, eine Theologie der Religionen als ganzes Theologiekonzept zu etablieren. Doch abgesehen von diesen, wie gesagt: eher phänotypischen, Ähnlichkeiten unterscheiden sich schon die drei evangelischen Versuche stark voneinander, und insbesondere sind sie alle von Rahners Überlegungen in der Sache getrennt. Die Lehre von den anonymen Christen oder auch vom *votum ecclesiae* ist für das reformatorische Denken nicht wegen ihrer katholischen Prägung, sondern aus sachlichen Gründen problematisch. Eine evangelische Theologie wird nicht annehmen können, dass das Verhältnis der christlichen Kirche zur nichtchristlichen Welt in einer greifbar bestimmten Gestalt dieser Kirche seine Vollendung hat, sondern wird gerade die Grundlegung der Kirche mit der Vollendung der Welt in der Versöhnung durch den Gekreuzigten ansetzen müssen. Sie wird das Wort nicht als Allgemeinbegriff verstehen können, der erst im Zeichen als heilvoll oder heillos greifbar wird, sondern wird ihre Aufgabe, wie es hier für die pastorale Aufgabe der Taufe skizziert wurde, darin sehen, die für sich vieldeutigen Zeichen im Wort, eben dem Wort vom Kreuz des Gekreuzigten, zu deuten. Hier besteht ein grundlegender Unterschied zwischen einer *Kirche des Wortes*, wie Luther sie in seinem Freiheitstraktat versteht, und einem *Wort der Kirche*, die die Freiheit dieses Wortes allererst greifbar machen will. In dieser Hinsicht ist die Kirche des Wortes gerade keine Kirche der Freiheit.

Mit diesen zum Anfang meiner Überlegungen zurücklenkenden Bemerkungen ist die Kritik artikuliert, die an einem Allgemeinbegriff von Wort Gottes geübt werden muss. Wie aber soll man das problemgeschichtliche Auseinanderklaffen von Täufer und Täufling, und wie den Befund, dass Luther in „*De captivitate*“ einen übergeordneten Begriff von Wort neben dem bekannten Verständnis des Wortes Gottes als entweder Gesetz oder Evangelium aufweist, konstruktiv verstehen? Das sei zum Abschluss der hier vorgelegten Überlegungen knapp entfaltet, indem ich – ohne irgendwelche Diskussion der freilich reichlich gegebenen historischen und systematischen Streitpunkte – an das zweifache Erscheinen des reformatorischen Wortkonzepts in den Artikeln der *Confessio Augustana* erinnere.

Das Wort tritt in der einprägsamen Formulierung *verbum externum* bzw. leibliches Wort im fünften Artikel auf, der dem kirchlichen Amt (*ministerium ecclesiasticum*; deutscher Text: Predigtamt) gewidmet ist, und es begegnet, wenn auch nicht dem Begriff nach, im siebten, von der Kirche handelnden Artikel, der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, oder kürzer: Wort und Sakrament, als die beiden einzigen *notae ecclesiae* anführt. Diese Anordnung ist planvoll. CA 5 erwähnt das Wort der Verkündigung kaum im Interesse einer Vorordnung des kirchlichen Amtes im

terminologischen Sinne vor die Kirche, sondern um auszudrücken, dass die Kirche auf der Verkündigung der Rechtfertigung beruht, CA 5 ist also im Lichte des Rechtfertigungsartikels CA 4 zu lesen und begründet von da aus, nicht aus sich heraus als Amtslehre, die Kirche. CA 7 thematisiert diese Kirche dann so, dass man mit dem Wort die Wortverkündigung, also das kirchliche Handeln und damit auch den Handelnden, d.h. den ordinierten Amtsträger nach CA 14, assoziieren muss. Das Wort, das die Kirche in ihrem sozusagen amtlichen Tun öffentlich verkündigt, soll also zusammen mit dem Sakrament ihr einziges Erkennungszeichen sein, und das kann es nur sein, wenn es nichts anderes ist als das Wort nach CA 5, das die Kirche ganz ohne deren Zutun oder das ihrer Amtsträger gründet. Das damit gegebene Wortkonzept beschreibt offensichtlich eine Dialektik, die mit dem Verhältnis von Allgemeinbegriff und bestimmtem Einzelding nichts gemein hat. Wort und Sakrament sind kirchliche Handlungsvollzüge und liegen der Kirche zugleich als deren Konstitutionszusammenhang voraus; die Kirche vollzieht in Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ihre eigene Grundlegung und muss sich eben damit selbst negieren und überschreiten lassen. Jede Taufe steht als Amtshandlung, die zugleich Sakrament ist, mitten in dieser Dialektik. Es ist die Kirche, die die Taufe vornimmt, und doch lässt sie keinen Zweifel daran, dass Gott selbst in allen drei Personen getauft hat.<sup>100</sup> Diese Dialektik ist unaufhebbar, sie hält die Kirche am Leben. Aus diesem Grund bleibt es bei der eingangs geschilderten Brennpunktsituation der Taufe und ist auch gar nicht erstrebenswert, mit dem Konzept des Taufwegs nach Auflösungen für die alten Vexierfragen von Glaube und Taufe, Säuglingstaufe und Erwachsenentaufe, Volkskirche und Freikirche oder eben Spender und Empfänger des Sakraments zu suchen. Jeder Taufweg kann, wie es Luthers Begriff *via ac reditus ad baptismum* aussagt, nur Rückkehr zur Taufe und damit immer schon ein Weg *nach* der Taufe sein. Die Kirche kommt sozusagen niemals *vor* der Taufe zu stehen, weil sie damit unter ihren eigenen Grund graben müsste – eine abgründige Vorstellung für jede reformatorische Theologie. Vor der Taufe im strikten Sinne: also in der Sünde, in der Gottesferne, am unmöglichen Ort jenseits von Kirche und Welt, kann nur einer wirklich *stehen*, und das ist Christus selbst, von dem die Bibel berichtet, dass er sich gegen den Willen seines Täufers für den Empfang der Taufe zur Sündenvergebung entschliesst (Mt 3,14f.). In seinem schon mehrfach erwähnten Tauflied hat Luther diese Taufe Jesu am Jordan zu Beginn seiner irdischen Wirksamkeit – und nicht etwa den Missionsbefehl des Erhöhten am Ende des Evangeliums – als die eigentliche Einsetzung<sup>101</sup> der kirchlichen Taufe verstanden.<sup>102</sup> Dem ent-

<sup>100</sup> Erinnerung sei wieder an Luthers Tauflied: „[...] dass wir nicht sollen zweifeln dran, all drei Person' getauft han [...]“ (EG 202,4).

<sup>101</sup> EG 202,1: „Christ unser Herr zum Jordan kam / nach seines Vaters Willen, / von Sankt Johann die Taufe nahm, / sein Amt und Werk zu erfüllen. / Da wollt er stiften uns ein Bad [...]“.

spricht, dass der jüngste reformatorisch-baptistische Dialog im Anschluss an Mk 10,38f. das Kreuz als Ende des irdischen Lebens Jesu für den Kelch ansieht, aus dem der Kirche die eine Taufe zuströmt.<sup>103</sup> Will man daher von einem Taufweg als Lebensvorgang sprechen, dann wird es in Orientierung an diesen Eckdaten des irdischen Lebens Jesu geschehen müssen.

*Abstract:*

*The thesis of this paper is that the Protestant concept of the sacrament implies a certain idea of the relationship between word and sign. Taking present United Protestant baptismal liturgies as an example, it is shown that the practice of baptism in today's German Protestantism is an open challenge to theological understanding of the sacrament.*

<sup>102</sup> Mit dieser fundamentalen Unterscheidung zwischen Christus und seiner Kirche ist eine andere hermeneutische Grundorientierung eingeschlagen als in der EKD-Orientierungshilfe, obwohl auch sie die Taufe Jesu als das ausschlaggebende Modell der kirchlichen Taufe versteht (EKD: *Taufe*, 31). Aus der neutestamentlich-exegetischen Beobachtung, dass selbst Jesus die Taufe nur passiv empfangen kann, wird in der Orientierungshilfe aber gefolgert, dass auch die menschliche Beteiligung am Geschehen der kirchlichen Taufe, nämlich der Glaube, nicht deren aktiv zu erfüllende Voraussetzung darstellen kann (EKD: *Taufe*, 21; 29). Das bedingt, dass das ganze Problem von Taufe und Glauben in der Orientierungshilfe ausser für die Alte Kirche (EKD: *Taufe*, 25) entfällt, so dass auch dessen mögliche Lösung in Gestalt des Taufwegs, womit sich meine Überlegungen schwerpunktmässig befassten, keine Rolle spielt.

<sup>103</sup> HÜFFMEIER, Wilhelm / PECK, Tony (Hgg.): *Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe* (= LeTe 9). Frankfurt: Lembeck 2005, 43.



